

LE MYTHE DE M. ROSS CHAMBERS SUR "LE MYTHE DU LIBERTIN"

by Madeleine Alcover

Dans une étude publiée dans *Essays in French Literature*,¹ M. Ross Chambers a signalé, à juste titre, qu' "on peut regretter que le chef-d'oeuvre de Cyrano [i.e., les deux voyages], ait si peu attiré l'attention de la critique esthétique."² Son étude se situe donc sur ce terrain-là, "la cohérence du livre" relevant "de structures imaginatives"; il souligne la grande difficulté à concilier les divers fragments philosophiques ou satiriques des deux voyages et ajoute: "on eût été mieux inspiré d'y voir un ouvrage d'imagination ayant la forme et le dynamisme d'une quête initiatique et où, par conséquent, les différents épisodes (et à plus forte raison les différentes théories qui y sont exposées) sont à interpréter dans la relation complexe qu'ils entretiennent avec l'ensemble d'une aventure spirituelle" (p. 29). *L'Autre Monde*, dans cette optique, offrant "une évolution progressive de la quête, il eût fallu démêler cette part de vérité et de fausseté à la lumière d'un absolu qui, à défaut de pouvoir être communiqué d'une façon plus immédiate, est défini par la direction même de la quête" (ibid.).³ En un mot, le critique se propose d'offrir une "lecture totalisante . . . fondée sur le dynamisme de la quête" (p. 30).

Le titre de son article s'explique par l'allusion à l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss. "La structure de *L'Autre Monde* relève du mythe . . . , c'est une structure à répétitions," qui n'interdit pas toutefois un progrès: il y décèle une "structure ternaire" terre—lune—soleil.⁴ C'est pour mettre en valeur l'importance de ce "progrès ternaire" que l'expression "mythe du libertin" est utilisée, car, selon M. Chambers, Cyrano a "voulu préciser (que cela soit conscient ou non) les trois étapes de l'aventure libertine telle qu'il la concevait, quête de l'absolu rythmée par les stades de la curiosité, de l'angoisse et (après mortification préalable) de la vérité" (pp. 30-31).

Cette vérité, on le devine, sera une solution à "l'angoisse du héros," qui résulte du conflit entre "l'esprit" et la "matière"; l'aventure solaire offrira une "réconciliation de la notion d'esprit avec celle de la matière" (p. 31). Et le critique termine son introduction en précisant que son analyse partira "d'un début parfaitement défini pour aller vers une fin qui le serait

Madeleine Alcover is Associate Professor of French at Rice University.

aussi n'était l'inachèvement du texte, en suivant une direction précise qu'il va s'agir de définir" (p. 31).

Le lecteur voudra bien excuser la longueur de ce préambule. Mon intention étant de montrer à quel point certains critiques, sous le couvert d'une lecture totalisante, prennent des libertés inadmissibles avec les textes et leur public, j'ai pensé qu'avant de réfuter l'article en question encore fallait-il donner à mes lecteurs une claire intelligence du projet de M. Chambers. Ma critique portera sur trois points: le voyage au soleil étant inachevé, comment peut-on définir la "direction précise" de la quête si le but reste inconnu? L'angoisse du héros apparaît-elle dans le texte de Cyrano ou est-elle *a priori* posée par le critique? Enfin, le voyage au soleil contient-il une conciliation entre la matière et l'esprit, mettant fin au conflit créateur d'angoisse?

L'étude de M. Chambers se présente en deux parties: le stade de la curiosité (Paradis et Lune), puis les stades de la mortification (Toulouse) et de la conciliation (soleil). Mon commentaire étant quelquefois détaillé, je me propose, pour la clarté de ma démonstration, de suivre le critique dans les étapes de son développement.

Dyrcona,⁵ au cours du premier stade, s'il a la possibilité d'approcher de la "vérité," ne l'atteindra pas et retrouvera "le doute sous une forme plus intense pour vivre les affres de l'angoisse [sic] intellectuelle" (p. 33). La raison de son échec réside dans l'esprit déplorable montré d'abord au paradis et exposé ensuite par sa "contre-partie," le jeune fils de l'hôte des états de la lune. "Ici comme là," M. Chambers découvre le même conflit, à savoir "l'impossibilité de réconcilier l'athéisme et le matérialisme moderne, avec les enseignements de la religion" (ibid.). On accordera sans peine au critique qu'en effet, dans le premier voyage, la religion est en constant conflit avec la philosophie matérialiste. Mais peut-on le suivre lorsqu'il affirme que "c'est chaque fois le même conflit qui fera exclure Dyrcona de la 'philosophie parfaite' qu'il n'atteindra finalement que dans le soleil" (ibid.)? Cette "philosophie parfaite," appelée aussi "philosophie universelle" dans le texte de Cyrano, réfère à la science infuse d'Adam;⁶ elle peut être communiquée par l'absorption des fruits de l'Arbre de la Science situé dans le paradis et le prophète Elie, guide de Dyrcona, s'en est alimenté. Or il est un fait que le critique n'a pas relevé: dans cet épisode *burlesque* du paradis, c'est presque toujours Elie qui parle et on me concèdera sans peine qu'il radote. Etranges lumières que lui apporte cette fameuse pomme! Par ailleurs, ce précieux fruit est volable, il n'a pas à être mérité; et Dyrcona, avec pragmatisme, ne se privera pas d'en dérober une *après* qu'il aura été maudit par le prophète courroucé. Je souligne ce détail car il n'y a rien de plus étranger à l'esprit de Cyrano que la notion d'une purification pour parvenir à la connaissance. J'ai bien peur que cette "philosophie parfaite" ne soit considérée comme une fable par Cyrano et qu'au lieu d'en faire l'éloge, comme le pense M. Chambers qui parle plus loin des "vérités

respectables énoncées par le vieil Elie" (p. 34), Cyrano n'en fasse, tout simplement, la satire. Bien plus, si la "philosophie parfaite" a une signification dans le paradis, on ne voit pas très bien où M. Chambers peut la trouver dans l'épisode suivant de la lune, et il est regrettable qu'il n'ait pas pris la peine de nous éclaircir sur ce point. Si l'on analyse de près la formulation du critique, "c'est chaque fois le même conflit qui fera exclure Dyrcona de la 'philosophie parfaite'" et "Dyrcona se voit finalement refouler du paradis pour cause d'athéisme" (p. 33), on est bien obligé de conclure qu'il souligne la cause de l'expulsion, mais omet de mettre en valeur son *agent*. Or les agents sont le prophète Elie et plus tard Satan, venu châtier le jeune homme athée et représentant de la justice du dieu chrétien. Il est donc bien évident, je crois, que Dyrcona revit la même expérience qu'un Vanini, par exemple, et qu'il est exclu non pas au nom d'une "philosophie parfaite" qui doit réconcilier les deux termes du conflit, mais par *un* des termes du conflit, la religion, entendue dans son sens le plus traditionnel. Enfin, en employant les termes "scepticisme" (p. 33) et "tirailé" (p. 34), le critique introduit dans le héros une inquiétude psychologique que le ton péremptoire et goguenard de Cyrano et de Dyrcona ne permet pas de supposer.

Ainsi, dès le début, car alors M. Chambers n'a pas encore pénétré dans le détail du texte, on s'aperçoit que son analyse repose sur des notions vagues, affirmées mais non justifiées, et sur une interprétation du texte tout à fait contestable et qui m'apparaît comme gratuite. Une dernière citation de ce début de l'article permettra d'évaluer l'a-priorisme de sa lecture: ayant parlé de Dyrcona "tirailé," il ajoute que ce "dilemne" *devait* être celui de tous les esprits avancés de son temps" (p. 34). L'existence de ce dilemne général, bien des critiques tant soit peu familiarisés avec la librepensée des XVI^e et XVII^e siècles seront peu disposés à la lui concéder.

M. Chambers qui, dans son introduction, disait fort justement qu'il fallait "tenir compte de la diversité des personnages" eût bien fait de rester fidèle à ce principe quand il passe des vues générales à l'analyse du texte de Cyrano.

Pour commencer, M. Chambers ne semble pas avoir remarqué que l'espagnol Gonzalès présente ses vues philosophiques en *deux* discours bien distincts et que leurs contenus sont difficilement conciliables: en effet, dans un premier exposé, Gonzalès affirme que la matière est *une*, rejette les éléments d'Aristote et les "lieux," et réintroduit le vide dans le monde; dans le second, il élabore une conception de la matière qui repose sur l'hypothèse de quatre éléments fixes (pas ceux d'Aristote) et rejette le vide (*Lach.* pp. 49-52). Il est impossible, vu le caractère inconciliable de ces deux discours, d'avoir une idée quelque peu claire que ce soit de la vision du monde de l'espagnol. Dans ce cas, il est bien abusif de prétendre que "des vues de Gonzalès découlent *toutes* les idées formant la philosophie des

Sélénien” (p. 35), étant donné que ceux-ci aborderont explicitement des problèmes beaucoup plus nombreux, comme ceux de l’âme et de la spiritualité dans l’univers.

M. Chambers fait alors découler de cette matière première de Gonzalès les deux explications sélénienues du monde: soit la supposition d’une âme universelle, et il cite l’âme du chou (ibid.), soit “inversement” une explication totalement matérialiste qui est celle des deux académiciens de la lune, très influencés par Lucrèce et Epicure. Quoique le critique répète à la p. 36 que c’est un Sélénien qui fait l’éloge du *chou intellectuel*, quiconque a lu attentivement le texte de Cyrano se sera bien aperçu que c’est le Démon de Socrate, habitant du soleil, qui le fait. Tout au plus trouve-t-on un Sélénien qui s’abstient de manger du chou parce qu’il le croit capable de *douleur*, ce qui est tout de même différent. Ainsi, en attribuant à un Sélénien une opinion qui est étrangère à la philosophie de ce monde-là, M. Chambers introduit dans la vie intellectuelle des habitants de la lune une hésitation et une incertitude beaucoup plus grandes qu’elles ne sont en réalité. En effet, le Sélénien qui attribue au chou une âme sensitive ne diffère des académiciens que dans la mesure où ceux-ci n’attribuent au règne végétal qu’une âme végétative. En un mot, ils ne divergent que sur les détails de l’explication, mais pas sur l’essentiel, qui est une conception purement matérialiste de l’univers.

Quant à l’âme universelle qui ressort de l’éloge du chou, c’est quelque chose de bien différent. Le démon, dans ce passage, non seulement soutient que le chou souffre, mais qu’il pense, et pour étayer son opinion, il s’efforce de montrer qu’elle s’accorde avec une croyance en un dieu indifférent et même, à la rigueur, qu’elle ne contredit pas la croyance chrétienne censée être celle de Dyrcona. Faut-il préciser qu’alors l’argumentation du démon est des plus *bouffonnes*, reposant sur des déclarations comme “nous savons fort bien que le premier chou n’offensa pas son Créateur au Paradis Terrestre” (*Lach.* p. 68). M. Chambers, tout au long de son étude, garde un silence complet sur les bouffonneries émises par les protagonistes. Je reviendrai plus loin sur les problèmes que posent les affirmations contradictoires du démon que le critique n’a pas considérées. Je soulignerai seulement ici qu’en présentant les deux explications sélénienues avec la formule “inversement,” et en précisant que la seconde est purement matérialiste, le critique nous laisse supposer que la première n’est pas totalement matérialiste et que, dans une certaine mesure, cette âme universelle doit être spirituelle (ce qui d’ailleurs est tout à fait contestable). Aussi, lorsqu’il conclut, à la fin de ce développement, que les deux explications sont “réconciliables” dans le soleil au niveau de la “matière première” (p. 36), on ne peut pas manquer de se poser la question suivante: comment, dans le soleil, pourront être réconciliés le matérialisme et l’athéisme avec, d’une part, cette âme universelle, et avec, d’autre part, “la religion”

(cf. citation *supra*), alors que dans "la religion" il n'y a pas d'âme universelle, et que la spiritualité est conçue dans le christianisme comme un apanage de l'humanité exclusivement?

Mais, avec M. Chambers, laissons les Séléniens pour examiner l'attitude du héros Dyrcona qui est exposé à tous ces discours. On va découvrir en lui une "angoisse" (p. 36), provoquée par le conflit émanant du "matérialisme outré" du jeune homme et les "vérités révélées de la foi" (ibid.), car le critique rejette l'interprétation de Frédéric Lachèvre selon lequel Dyrcona souscrit aux déclarations du fils de l'hôte, le jeune homme athée (*Lach.* pp. x et xv). Mais, objecte-t-il, Dyrcona n'est-il pas présenté comme un chrétien convaincu? ne veut-il pas convertir une sélénienne (ibid.)? Oui. Cependant, je rappelle que le héros a été traité d'athée par le prophète Elie et expulsé du paradis à *ce titre*. Est-ce le prophète qui se trompe ou M. Chambers? Doit-on croire que Dyrcona, qui défend lors de son procès à la lune et Aristote et Moïse, ait renoncé à ses théories audacieuses exposées lors de son entretien avec le vice-roi du Canada et à son incroyance irrespectueuse manifestée au paradis? A-t-on le droit d'interpréter le texte à la lumière d'un Dyrcona protéiforme sans chercher les raisons de ces métamorphoses et en omettant de parler du narrateur *Cyrano* qui, d'un bout à l'autre de sa fiction, donne à entendre clairement les *antiphrases* de son texte? Dyrcona chrétien convaincu? On nous permettra d'en douter vu le ton licencieux de la narration.

M. Chambers va même plus loin. Il trouve "troublant" que le démon, "ce personnage prestigieux," appuie les idées chrétiennes: c'est d'autant plus troublant qu'en tant qu'habitant du soleil il est le plus éclairé (ibid.). Par ailleurs, selon lui, le démon "est la preuve vivante qu'il existe au sein même de la nature matérielle, un principe de 'spiritualité' et par conséquent d'immortalité" (p. 37).

Le démon, à mon avis, n'est la preuve vivante de rien du tout: il a bien pris soin de déclarer à Dyrcona que *tout* dans la nature était *matériel* et que les prétendus "*Esprits*" (nymphes, fées, ombres, mânes, spectres, etc.) étaient également corporels (*Lach.* pp. 37 et 34). Pour étonnant que ce soit, M. Chambers cite ces deux passages très matérialistes et conclut allègrement que le démon "ignore cette distinction de la matière et de l'esprit, qui fait pourtant toute la querelle de Dyrcona et du fils de l'hôte" (p. 37). Soit. Mais alors, d'où M. Chambers tire-t-il sa "spiritualité": le mot est écrit entre guillemets, pourquoi des guillemets, que signifient-ils? Et davantage, d'où tire-t-il son *immortalité*, vu que le démon déclare expressément que la longévité des habitants du soleil est de "trois ou quatre mille ans" (*Lach.* p. 36)? Si le démon n'est qu'un corps, s'il meurt au bout de trois mille ans environ, en quoi consiste son immortalité? Et comment le démon peut-il être qualifié de "personnage prestigieux" alors qu'il est le plus incohérent des pro-

tagonistes de la lune? Car c'est bien le démon qui se fait l'apôtre de la matérialité universelle de la nature, du chou intellectuel et du dieu chrétien, c'est à dire d'une philosophie *dualiste* et du conformisme idéologique; c'est le démon qui, après avoir affirmé que tout est matériel, reproche au jeune homme athée d'être "impie," et le texte de Cyrano montre clairement que cette incroyance est une incroyance chrétienne; c'est le démon qui, après avoir vanté la supériorité des habitants du soleil comparés aux hommes (*Lach.* pp. 37-38), affirme que l'homme est "le plus beau mixte de la nature" puisqu'il est le seul à faire l'union de la nature angélique avec la nature animale (*Lach.* p. 90). Et M. Chambers voudrait nous faire croire que dans le soleil on est plus éclairé et que c'est à ce titre que le démon est prestigieux?⁸

De plus, ce n'est que parce que le critique simplifie les dires du jeune athée qu'il peut parler de son "matérialisme outré." Jamais le jeune homme n'a prétendu que "quand on ne voit, ni n'entend, ni ne sent plus rien, on n'est [sic] plus rien" (p. 36). Dans le passage en question, l'athée nie, non pas l'existence de l'âme, mais celle d'une âme raisonnable en soi, spirituelle et immortelle, et pour ce faire il aborde le problème philosophique bien connu à l'époque relatif à l'opération de l'âme, dite spirituelle, avec ou sans l'usage des sens et du corps.

Compte tenu de ce qui précède, on comprendra que la conclusion qui suit me paraisse inadmissible: "Il ne faut donc pas récuser l'esprit matérialiste du fils de l'hôte, mais en l'acceptant tenter de *sauvegarder* dans ce matérialisme la part de *spiritualité* que la *religion* enseigne aux hommes" (p. 37).

C'est sans étonnement, mais non sans scepticisme, qu'on aboutit alors à la double signification attachée à la chute de Dyrcona et du fils de l'hôte voiturés par le diable vers la terre: le couple Dyrcona-athée représente un espoir, car ces deux êtres "le défenseur de la 'matière' et le défenseur de 'l'esprit' forment bien l'image du dragon alchimique" (*ibid.*), et ils représentent "l'angoisse des hommes de l'époque de Cyrano (et de la nôtre), tiraillés entre les tendances contradictoires de leur vie intellectuelle, risquant leur salut par foi en une science sans certitude" (*ibid.*).

Ainsi se termine la première partie de son article, consacrée à établir le dilemme d'où résulte l'angoisse de Dyrcona: partie essentielle de sa thèse puisqu'il est bien évident que, pour résoudre un conflit, encore faut-il que celui-ci existe. J'avoue que, pour ma part, en lisant *L'Autre Monde*, je ne trouve pas ce dilemme et que M. Chambers, par son article, loin de m'aider à l'y trouver, me démontre que ce n'est qu'en torturant le texte et en se payant de mots (cf. la "spiritualité") qu'il parvient à ses fins.

Je serai plus rapide avec la seconde partie de son article et la raison en est simple: à qui rejette, comme moi, le prétendu dilemme et la préten-

due angoisse, la prétendue solution offre peu d'intérêt. Pourtant, ça et là, je commenterai certaines de ses assertions quand il me semble qu'elles reposent sur une lecture insuffisante du texte.

Le critique a besoin pour remplir son schéma de la "quête initiatique" d'une étape de mortification. L'épisode de Toulouse (Dyrcona poursuivi, attrapé et enfermé en prison) est interprété par lui dans ce sens. La lecture qu'il en propose est à la fois littérale, puisqu'il en reconnaît le caractère réaliste et satirique, mais aussi symbolique, puisqu'il y voit une épreuve "métaphysique" (p. 38). D'après lui, "on saisit en quelque sorte l'opération mentale par laquelle Cyrano valorise certaines réalités de sa vie ... en les rêvant comme une *épreuve libératrice*, destinée à lui ouvrir le chemin de la connaissance parfaite" (ibid.). Interprétation gratuite que le texte n'autorise pas, surtout si l'on se souvient que tous ces incidents sont présentés par Cyrano comme purement fortuits, *y compris l'envol au soleil*, fortuité que contredit l'implication du verbe "destiner à" utilisé par le critique. La mortification étant sentie par le corps, il insiste sur la perte de ses sens subie par Dyrcona lors de son emprisonnement; Cyrano, lui, n'a parlé que de la perte de "l'usage" de ses sens (*Lach.* p. 109).⁹ Quant à l'invisibilité du héros (il est devenu invisible pour les habitants de Toulouse lors de son échappée de la prison), M. Chambers dit bien (p. 40) qu'elle est toute "métaphorique," mais il avait dit précédemment que c'était un "signe important, révélant qu'il a pu se *purifier* par son épreuve de ses attaches avec la matière apparente" (p. 39). J'avoue ne pas comprendre, et encore moins quand je lis: "Invisible, mais jouissant d'une existence matérielle ... il est prêt à avancer vers la vérité d'une matière 'spirituelle'" (p. 40).

A partir de là il va tenter de concilier les inconciliables, mais on peut déjà prévoir la manière dont il va y parvenir: elle est toute verbale, comme le montre l'expression "matière 'spirituelle.'" "

On sait que dans une quête de ce genre il faut que le héros se purifie; c'est pourquoi il faut que le texte de Cyrano exprime cette purification. Le critique signale, à juste raison, que si Dyrcona ne brûle pas à l'abord du soleil c'est, semble-t-il, qu'il partage la nature du feu; mais il se garde bien de renvoyer au texte de Cyrano qui, à cet endroit-là, n'a ni queue ni tête. Par contre, lorsqu'il commente l'invisibilité du héros survenue pendant le trajet (en fait, sa *diaphanéité*), il affirme que, quoiqu'encore matériel "il est devenu d'une substance si *fine* qu'il a comme changé d'être" (ibid.).

J'avoue que, pour sa thèse, il faudrait qu'il en soit ainsi; il ne semble pas pourtant qu'il y ait là de purification. Le texte de Cyrano nous en fournira, je crois, la preuve: "je sentis ma chair, qui, s'étant *décrassée de son opacité*, transféroit les objets à mes yeux et mes yeux aux objets par chez elle" (*Lach.* p. 134). Reste à savoir en quoi consiste ce

décrassage d'opacité; Cyrano a prévu notre curiosité: "je me figure que le Soleil, dans une région si proche de luy, purge bien plus parfaitement les corps de leur opacité [il vient de parler du verre et des diamants, également transparents], en arrangeant plus droits les pertuis imperceptibles de la matière, que dans nostre Monde . . ." (ibid.). Il me paraît évident que Cyrano ne parle que d'un *arrangement différent* de matière, et non d'une diminution due à un changement de densité; et il est intéressant de souligner que dans ce passage du voyage au soleil l'image des "pores de la pierre" (précieuse) reprend celle des "pores du verre," utilisée par un des deux académiciens lucrécien de la lune: l'explication, dans les deux cas, est la même, elle est purement mécaniste et, dans la lune, il est même précisé que le verre est un corps "fort serré," ce qui est en contradiction avec le "délié" de M. Chambers. Le feu, ici, n'est pas le feu des alchimistes, qui brûle, détruit et "purifie," c'est un feu qui arrange et dispose, un feu de "physicien," je veux dire un feu qui agit en tant que moteur.

Plus loin le critique, rapportant le passage où Cyrano déclare que c'est par la force de son imagination qu'il est arrivé au soleil, demande si c'est parce que "sa matérialité est réduite" (p. 41). Le texte de Cyrano n'autorise même pas qu'on formule ainsi la question; et d'ailleurs l'auteur répond lui-même très simplement et tout différemment: privé de pesanteur (car il est alors sorti de la sphère d'activité de la terre) il ne voit pas sa volonté bornée par la loi générale de la pesanteur qui contraint le sauteur, par exemple, à retomber (*Lach.* p. 137).¹⁰

C'est la rencontre de Dyrcona avec le peuple métamorphosé qui va fournir au critique la solution au problème qu'il a posé. Sa méthode étant là particulièrement contestable, je me contenterai de citer son texte et de lui opposer celui des *Etats du Soleil* qu'il a tronqué. M. Chambers:

Les petits animaux ne confirment pas seulement les idées de l'espagnol, mais aussi les dires du démon de Socrate touchant le caractère corporel de l' "esprit"—"C'est nous qu'au monde de la terre vous appelez des [sic] esprits", explique leur roi, réfutant une fois pour toutes le *matérialisme borné* du fils de l'hôte, et montrant que le soleil est bien le monde où *matière* et *esprit* sont *réconciliés*. (Pp. 41-42)

Cyrano:

C'est nous qu'au Monde de la Terre vous appelez les *Esprits* [sic] et *votre* présomptueuse stupidité *nous* a donné ce *nom*, à cause que n'imaginant point d'animaux plus parfaits que l'Homme, et voyant faire à de certaines créatures des choses au dessus du pouvoir humain, *vous avez cru* ces animaux-là des *Esprits* [sic]: *Vous vous trompez* toutefois, nous sommes des *animaux* comme *vous*; car encor que quand il nous plaist nous donnions à nostre matière, comme tu viens de voir, la figure et la forme essentielle des choses auxquelles nous voulons nous métamorphoser, cela ne conclut pas que nous soyons des *Esprits* [sic]. (*Lach.* p. 145)

Il ne me semble pas qu'il y ait là de démarche dialectique; il n'y a pas de "réconciliation" puisque le roi, comme le démon, *rejette un des*

termes du conflit. Le roi précise bien que c'est sur la terre que l'appellation d' "*Esprits*" leur est attribuée (cf. "vous") et que c'est une erreur (cf. "vous vous trompez"). Pareillement le démon déclarait dans la lune: "*On nous appelloit Oracles, Nymphes, Genies etc.*" (*Lach.* p. 34). Le texte suivant de Cyrano, extrait d'une conversation entre Dyrcona et le démon dans *Les Etats de la lune*, constituera une meilleure réfutation que la mienne:

Je luy demandé s'ilz estoient des corps comme nous: il me respondit qu'ouy; qu'ilz estoient des corps, mais non pas comme nous, ny comme aucune chose que nous estimions telle, parce que nous n'appellons vulgairement corps que ce qui peut estre touché; qu'au reste, il n'y avoit rien en la Nature qui ne fût matériel et que, quoy qu'ilz le fussent eux-mêmes, ilz estoient constraincts, quand ilz vouloient se faire veoir à nous, de prendre des corps proportionnez à ce que nos sens sont capables de conoistre. ... "*Vous vous imaginés, vous autres, que ce que vous ne sçauriez comprendre est spirituel, ou qu'il n'est point; la conséquence en est très faulce, mais c'est un tesmoignage qu'il y a dans l'Univers un million peut-estre de choses qui, pour estre connues, demanderoient en vous un million d'organes tous differens.*" (*Lach.* p. 37)

Ainsi le démon et le roi précisent que le problème matière-esprit est un *faux problème*.

De plus, comment M. Chambers passe-t-il "du caractère corporel de l' 'esprit' " à la réconciliation de la matière et de l'esprit, présentée plus haut par lui comme "*la vérité d'une matière 'spirituelle'*" (p. 40)? Cette réconciliation dialectique n'est, à mes yeux, que verbale: c'est de la rhétorique. Il semble d'ailleurs être embarrassé par sa conclusion, car cette réconciliation, annoncée à plusieurs reprises comme "*la vérité*" (pp. 34 et 40) et comme "*la philosophie parfaite*" (p. 33), se trouve finalement ne plus coïncider avec cette "*philosophie parfaite*" mais au contraire s'y opposer: "En plaçant au centre même de sa conception de l'univers une imagination parfaitement libre ... il remet en question toute la 'philosophie parfaite' que Dyrcona a jusqu'ici acquise: cette imagination maîtresse de la matière semble faire intervenir de nouveau le dualisme de la matière et de l'esprit" (p. 42).

Bien que je n'accepte pas la réconciliation proposée, parvenue au terme de la démonstration de M. Chambers je me demande ce qu'était *pour lui* cette réconciliation, cette résolution des opposés qui en fin de compte aboutit au dualisme? Ce dualisme il le présente comme problématique, puisqu'il se demande (enfin) si l'imagination est, pour Cyrano, matérielle ou spirituelle. En effet, tout est là; et quoiqu'il affirme que l'auteur n'a pas apporté de réponse à ce problème, il conclut: "*On sent que Cyrano veut réconcilier le cartésianisme avec son matérialisme universel*" (p. 42).

On remarque que, jusqu'au bout, M. Chambers est fidèle à son vocabulaire: *réconcilier*. Le problème, c'est qu'au cours de cet article il y a tant de choses à réconcilier que le lecteur y perd son latin. Je

récapitule: P. 33, il s'agit de réconcilier l'athéisme et le matérialisme avec la religion; p. 34, le moderne avec l'ancien, la philosophie lunaire avec la religion; p. 36, une explication purement matérialiste avec une âme universelle; p. 37, l'esprit matérialiste avec "la part de spiritualité que la religion enseigne aux hommes"; p. 37, l'esprit et la matière (allusion au dragon alchimique d'où naîtra la pierre philosophale); p. 42, cartésianisme avec "matérialisme universel," dernier problème qui s'apparente, pour moi, à celui de la quadrature du cercle et qui, tel qu'il est formulé, constitue un abus de langage.¹¹ Malgré ces errements, M. Chambers conclut à la p. 45 que "les discontinuités de la vie" (c'est à dire tous ces conflits) "révèlent une harmonie fondamentale." Une harmonie *préétablie*, oui!

J'ai annoncé au début que ma critique porterait sur trois points. L'angoisse du héros, affirmée, n'est jamais justifiée par le texte. La réconciliation est purement verbale: non seulement le texte de Cyrano est interprété et tronqué d'une façon peu acceptable, mais la démonstration même du critique ne me semble ni rigoureuse, ni conséquente. Enfin, comment M. Chambers peut-il, dans son introduction, soutenir qu'il va s'agir de définir la direction de la quête alors qu'à la fin de son travail il en est encore à se demander si l'imagination est matérielle ou spirituelle? On voit bien que, pour affirmer comme il l'a fait sans cesse qu'il y avait une réconciliation, il eût fallu au préalable s'assurer de la réponse à cette question sur l'imagination. "Une lecture totalisante" peut-elle s'appuyer sur ce qui manque dans un texte? Peut-elle se passer de répondre à des questions fondamentales, comme l'est celle sur la nature de l'imagination? Lorsque le critique écrit que "*toutes* les conjectures sont possibles" (p. 42) au sujet de la conclusion du voyage dans le soleil, je lui réponds qu'il est plus prudent et peut-être plus fidèle à l'esprit de l'auteur de conjecturer selon le reste de son ouvrage, sinon on risque de trouver, au lieu du mythe du libertin, le mythe de M. Chambers sur le mythe du libertin.

NOTES

1. Ross Chambers, " 'L'Autre Monde,' ou le mythe du libertin," *Essays in French Literature* (University of Western Australia Press, Nedlands, Western Australia), 8 (Nov. 1971): 29-46.

2. Il faut citer ici l'article de M. Maurice Laugaa, "Lune, ou l'Autre," *Poétique* 3 (1970): 282-296.

3. C'est moi qui souligne. Quand c'est M. Chambers ou Cyrano, je l'indique par [sic].

4. Cette approche vaguement structuraliste est réaffirmée par les isomorphismes qu'il voit dans le texte de Cyrano (cf. les pp. 33 et 40 de son article).

5. C'est ainsi que le héros est appelé dans le voyage au soleil. Pour distinguer le héros du narrateur, M. Chambers appelle toujours le narrateur, Cyrano, et le héros, Dyrcona. Je ferai de même.

6. Il est dit qu'Adam a tâté "de la pomme deffendue" (*Lach.* p. 23); mais page 28 il est précisé que ce fruit était celui de l'Arbre de Vie. Ainsi la science d'Adam est bien cette science infuse que lui attribue le mythe. Je cite d'après l'édition critique de Frédéric Lachèvre (Paris: Champion, 1921); M. Chambers, lui, a utilisé celle de MM. Mettra et Suyeux (Paris: Club des Libraires de France, 1962). Par la suite, les références apparaîtront dans le texte avec la mention "*Lach.*" et le numéro de la page.

7. Dans le voyage au soleil (*Lach.* p. 189) cette longévité est différente (7000 à 8000 ans); mais en tout cas il n'est pas question d'immortalité là non plus.

8. Et si Cyrano faisait, du démon, la satire? Le démon ressemble étrangement à ces libertins du XVII^e siècle dont le double mot d'ordre était: *Intus ut libet, foris ut moris est.*

9. A la page 117, Cyrano s'explique: "Car je n'avois plus mes yeux, ils estoient demeurez au haut de l'escalier, sous la figure d'une chandelle que tenoit, à quatre-vingts marches au dessus de moy mon bourreau de conducteur." Comment peut-on tirer de ce *style pointu* l'impression que Dyrcona rêve son aventure comme une "épreuve libératrice"?

10. Pareillement, dans *les Etats de la lune* (*Lach.* p. 23) quand il s'agit d'expliquer comment Adam et Eve ont pu, par la seule force de leur imagination, faire le voyage lune-terre, Cyrano invoque le poids de la matière et la force de leur imagination, d'autant plus *forte* qu'elle est plus *chaude*. Il ne s'agit pas, là non plus, de matière déliée.

11. Plus loin, M. Chambers propose deux conjectures pour la suite des *Etats du Soleil* inachevé: "une imagination 'matérielle'" et "Dieu comme 'force imaginante' de la matière" (p. 42). Rien dans le texte ne permet de supposer la seconde; quant à la première, comment le critique pourrait-il la concilier avec "on sent que Cyrano veut réconcilier le cartésianisme avec son matérialisme universel"?